

# Andrzej Choromański

---

## Vaticanum II : sobór eklezyjologicznego przełomu

---

Studia Theologica Varsaviensia 50/2, 17-54

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ CHOROMAŃSKI

**VATICANUM II – SOBÓR EKLEZJOLOGICZNEGO  
PRZEŁOMU****WSTĘP**

Sobór Watykański II (1962-1965) zaważył w sposób decydujący na kierunku, jaki obrał Kościół w drugiej połowie XX w., zarówno jeżeli chodzi o jego życie wewnętrzne (*ad intra*), jak i o szeroko rozumiany stosunek do świata zewnętrznego (*ad extra*). Patrząc na przeobrażenia w Kościele, które dokonały się w ciągu minionego półwiecza na skutek trwającego wciąż wcielania w życie jego wskazań, z całą odpowiedzialnością można mówić o *przełomie soborowym*, a sam Sobór nazywać *Soborem przełomu*. Nie należy jednak tego *przełomu* widzieć w kategoriach zerwania Kościoła z jego historyczną tradycją, czy też wprowadzenia do jego *depositum fidei* nowych doktryn. Sobór nie ogłosił żadnego dogmatu i zgodnie ze swoim założeniem miał *charakter duszpasterski*. Papież Jan XXIII, otwierając go, zaznaczył, że celem Soboru nie będzie definiowanie prawd wiary, lecz współczesne objaśnienie stale wyznawanych przez Kościół prawd tak, aby stały się na nowo bodźcem do odnowy życia dla Kościoła w nowej epoce jego dziejów<sup>1</sup>. Owo

---

<sup>1</sup> „*Punctum saliens* tego Soboru nie jest więc dyskusja nad któryś z artykułów podstawowej doktryny Kościoła, powtarzającej się w nauczaniu Ojców i Teologów, zarówno dawnych, jak i współczesnych, którą zakładamy jako dobrze znaną i stale obecną przed oczyma ducha. Nie dlatego więc Sobór był potrzebny. Duch chrześcijański, katolicki i apostołski całego świata oczekuje nowego bodźca dzięki odnowionemu, pogodnemu i spokojnemu przyłgnięciu do pełnej i nieuszczipłej nauki Kościoła, jaka jeszcze przebija z aktów Soboru Trydenckiego i Watykańskiego Pierwszego, bodźca, który

duszpasterskie „uwspółcześnienie” Kościoła (*aggiornamento*) wymagało jednak doktrynalnego fundamentu w postaci określonej teologicznej wizji. Potrzebę sformułowania przez Sobór kompleksowej eklezjologii, opisującej naturę i misję Kościoła w kontekście współczesnego świata, wyraził Paweł VI w przemówieniu otwierającym jego II sesję. Pytanie Papieża, *Ecclesia, quid dicis de te ipsa? (Kościele, co mówisz o sobie samym?)* wyznaczało główne zadanie postawione ojcom soborowym, ekspertom katolickim i obserwatorom z innych Kościołów: opisać na nowo Kościół w jego bycie, naturze i misji przy użyciu języka właściwego współczesnym czasom, pozostając jednocześnie wiernym swojej specyficznej tożsamości kościelnej. Wypełniając je, Sobór zyskał miano *Soboru eklezjologicznego*, a podana przez niego nauka o Kościele stanowi wciąż podstawowe źródło inspiracji dla teologii i duszpasterstwa.

Poniższe rozważania mają na celu uzasadnienie postawionej w tytule artykułu tezy o przełomowym znaczeniu eklezjologii Vaticanum II. W pierwszym punkcie artykułu, poprzez rozróżnienie pomiędzy Kościołem a eklezjologią, zostanie wyjaśnione dlaczego nowa eklezjologia nie oznacza nowego Kościoła a jedynie Kościół odnowiony. W drugim punkcie zostaną przypomniane główne cechy eklezjologii przedsoborowej, aby na tym tle uchwycić istotę soborowego przełomu w postrzeganiu Kościoła. W trzecim punkcie natomiast zostanie omówiona soborowa doktryna o Kościele ze wskazaniem jej źródeł oraz przypomnieniem długiego i żmudnego procesu jej opracowywania.

## 1. KOŚCIÓŁ A EKLEZJOLOGIA

Warto od razu postawić sobie pytanie, czy próba takiego opisu Kościoła, która stara się go „uwspółcześnić”, czyli w jakiś sposób „dopasować” do dzisiejszego świata i mentalności ludzi, nie zawiera już w sobie *implicite* niebezpieczeństwa, czy wręcz z góry przyjętego założenia,

---

by go pchnął w kierunku przepajania się nauką i urabiania sumień w pełnej zgodzie i wierności z autentyczną nauką, przestudiowaną jednakże i podaną w formie naukowej i literackiej właściwej duchowi współczesnemu”. (Jan XXIII, *Przemówienie na otwarciu Drugiego Powszechnego Soboru Watykańskiego*, 11. 10. 1962).

odejścia od swojej tradycyjnej tożsamości. Innymi słowy, czy dzisiejszy Kościół, którego oblicze zdeterminowane jest trwającym od prawie pięćdziesięciu lat wprowadzaniem soborowych ustaleń i zaleceń, jest wciąż tym samym Kościołem, którym był przed Soborem, czy też, zachowując wprawdzie swoją dawną nazwę, jest tak naprawdę „czymś” innym?

W zasadzie problem ten sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy Kościołem jako rzeczywistością zbawczą a eklezjologią, jako opisem tej rzeczywistości i wyjaśnieniem relacji pomiędzy nimi. Sobór Watykański II nie ustanowił „nowego” Kościoła katolickiego w świecie, lecz przyczynił się do jego odnowy dzięki zaproponowanej w soborowych dokumentach – przede wszystkim w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* – nowej eklezjologii. Chociaż pół wieku po Vaticanum II Kościół wygląda inaczej niż w momencie, gdy Sobór rozpoczynał swoje obrady, to jednak pozostaje wciąż tym samym Kościołem, którym zawsze był i pozostanie w swojej naturze i misji.

Przewidziany w zbawczym planie Ojca, założony w czasie przez Chrystusa oraz ożywiany nieustannie przez Ducha Świętego, Kościół jako sakrament zbawienia pozostaje zawsze ten sam i niezmienny co do swojej natury i misji. Jednakże na przestrzeni wieków, pielgrzymując przez historię ku swojemu eschatologicznemu spełnieniu, Kościół opisywał się w sposób zróżnicowany, kładąc akcent na jakiś określony aspekt swojej złożonej Bosko–ludzkiej rzeczywistości. Trzeba bowiem rozróżnić pomiędzy bytem Kościoła, czyli tym, czym Kościół jest z ustanowienia Bożego jako znak i narzędzie zbawienia – *universale salutis sacramentum* – a tym, jak Kościół sam siebie postrzega i opisuje w określonym momencie swojej historii oraz w konkretnych okolicznościach wewnętrznych i zewnętrznych, w jakich akurat żyje i dokonuje refleksji nad swoim bytem i misją. Ani zbawcza misja powierzona Kościołowi przez Chrystusa, ani wynikająca z niej jego wewnętrzna natura nie podlegają ewolucji – są te same i takie same dzisiaj, jak były w momencie jego ustanowienia przez Chrystusa – natomiast samopostrzeganie się Kościoła podlega ciągłej ewolucji, o czym świadczy wyraźnie historia eklezjologii. Nawet oficjalne nauczanie Magisterium nie wyczerpuje ni-

gdy całej prawdy o Kościele, który w perspektywie wiary pozostaje zawsze *tajemnicą* nie do końca wypowiedzianą. Jest ono jedynie zapisem, w języku swojej epoki, samoświadomości Kościoła w określonym momencie jego ziemskiej historii. Jak zauważa o. Bernard Lambert, *nasza eklezjologia pozostaje zawsze niedokończona*<sup>2</sup>. W tym sensie również opis Kościoła zaproponowany przez ostatni Sobór jest jedynie świadectwem tego, w jaki sposób Kościół postrzegał siebie i swoją misję w warunkach aktualnego świata i w obliczu wyzwań współczesności.

Ewolucja eklezjologiczna jest częścią historycznego doświadczenia Kościoła i posiada kilka przyczyn. Najpierw, związana jest z ewolucją samego Kościoła, który „dopasowuje” się nieustannie do zmieniających warunków życia świata po to, aby jak najskuteczniej wypełniać zleconą mu przez Chrystusa misję zbawczą. O ile bowiem Kościół jest niezmienny w swoim aspekcie nadprzyrodzonym – czyli w swoim wewnętrznym bycie – o tyle jednak jest zmienny w swoim aspekcie historycznym i ludzkim – czyli w swojej zewnętrznej „powłoce”. Wynika to z natury Kościoła, który jest jednocześnie Boski i ludzki, ziemski i niebieski, historyczny i nadprzyrodzony. To co w Kościele nadprzyrodzone – czyli elementy jego bytu ustanowione przez Chrystusa oraz żywa obecność Ducha Świętego – jest zawsze takie same, niezmienne; to zaś co ziemskie – czyli ludzie, okoliczności historyczne, warunki społeczne, środowisko kulturowe, etc. – jest zawsze inne, zmienne. Zrozumiałym więc się staje, że eklezjologia, która zajmuje się zarówno jednym jak i drugim aspektem Kościoła, będzie zawierała elementy stałe i elementy zmienne.

Ponadto zmieniający się auto opis Kościoła wynika również z ciągłej refleksji, jakiej dokonuje on nad własną tajemnicą, starając się nieustannie pogłębiać i poszerzać jej poznanie i rozumienie. W tym sensie można mówić o historycznym rozwoju eklezjologii, która sukcesywnie pogłębia i wydobywa na światło dzienne różne aspekty Kościoła niedowartościowane czy wręcz pomijane w pewnych okresach historii lub

---

<sup>2</sup> B. Lambert, *La constitution Lumen Gentium du point de vue catholique de l'œcuménisme*, w: G. Baruna, Y. Congar (red.), *L'Eglise de Vatican II*, t. 3, Cerf, Paris 1966, s. 1267.

też raz odkryte i opisane a później zapomniane. Eklezjologia nie może nigdy odejść od tego, co wiara objawiona uczy o Kościele, może natomiast poddawać krytyce to, czego nauczają o nim ludzie, interpretując objawioną prawdę we właściwych dla nich warunkach historycznych i kulturowych.

W końcu, ewolucja eklezjologii związana jest z ewolucją samego języka, którym posługuje się teologia. Eklezjologia zapisuje bowiem rezultaty swoich badań przy użyciu pojęć zrozumiałych dla ludzi swojej epoki i danego kręgu kulturowego. Posługuje się językiem, który zmienia się wraz ze zmieniającym się światem. Ewolucja języka, która jest procesem ciągłym i kulturowo uwarunkowanym, wywiera również wpływ na samorozumienie i samoopisywanie się Kościoła. W swoim historycznym rozwoju, Kościół używał różnych pojęć dla wyrażenia swojego misterium, posługując się językiem zrozumiałym dla ludzi, do których się zwracał. Jednym z głównych założeń Vaticanum II było przemówienie do ludzi językiem naszej epoki.

Ojciec Yves Maria Congar, dokonując encyklopedycznego przeglądu głównych paradygmatów eklezjologicznych na przestrzeni wieków, stwierdza, że w epoce apostołskiej i patrystycznej Kościół postrzegał się przede wszystkim jako *wspólnota wiary i życia w Chrystusie* (gr. *koinônia*, łac. *communio*)<sup>3</sup>. W eklezjologii średniowiecznej dominowała wizja Kościoła jako *korporacji* czy *stowarzyszenia wyznawców Chrystusa* (*congregatio fidelium*). W okresie oświecenia, Kościół opisywał się jako *instytucja uświęcająca* (*institutio sanctificationis*), której głównym celem była dystrybucja wiernym posiadanych przez nią środków zbawienia. Po Soborze Trydenckim dominującą kategorią stało się pojęcie *doskonałej społeczności* (*societas perfecta*), akcentujące widzialne, zewnętrzne aspekty Kościoła. Dopiero od końca XIX w., Kościół w refleksji nad swoim bytem, naturą i misją zaczął zwracać się bardziej ku swemu wnętrzu nazywając się *mistycznym Ciałem Chrystusa* (*misti-*

---

<sup>3</sup> Y. Congar, *Eglise, histoire dogmatique*, dans: *Encyclopédie de la foi*, t. 1, Paris 1956, s. 421-431.

*ci corporis Christi*)<sup>4</sup>. Kierunek ten zostanie podtrzymany i rozwinięty w epoce odnowy eklezjologicznej przed Soborem Watykańskim II pod wpływem ruchów: biblijnego, patrystycznego, liturgicznego i ekumenicznego. Sam Sobór użyje różnych biblijnych pojęć (lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynia Ducha Świętego) i obrazów (trzoda, owczarnia, winnica, winna latorośl, rola, budowla, świątynia) w celu opisania misterium Kościoła. Wszystkie one będą jednak służyły naświetleniu w różnych aspektach prawdy o Kościele jako Bosko–ludzkiej komunii. Pojęcie *komunii/wspólnoty (koinônia–communio)* stanowi swego rodzaju teologiczną oś, wokół której Sobór zredagował swoją wizję Kościoła.

## 2. SOCIETAS PERFECTA – PRZEDSOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA

Aby uzasadnić tezę postawioną w tytule o przełomowym charakterze soborowej eklezjologii, koniecznym jest ukazanie jej na tle eklezjologii przedsoborowej. Jak zaznaczono powyżej, idea *komunii* w odniesieniu do Kościoła była kategorią wiodącą w epoce apostołskiej i patrystycznej<sup>5</sup>. Niestety, pojęcie to zostało na wiele wieków zapomniane w eklezjologii katolickiej i z upływem czasu zarezerwowane wyłącznie dla teologii sakramentu Eucharystii<sup>6</sup>. W eklezjologii natomiast dominowała idea Kościoła rozumianego jako *doskonała społeczność (societas perfecta)*.

---

<sup>4</sup> Koncepcję tę rozwinął na początku XX w. E. Mersch w swoim dwutomowym dziele *Teologia ciała mistycznego* (Bruxelles-Paris 1949). Do oficjalnego nauczania Magisterium wprowadził ją Pius XII publikując encyklikę *O Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem* (29. 06. 1943).

<sup>5</sup> A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka t. 2*, „Biblioteka Więzi”, Warszawa 2006, s. 313.

<sup>6</sup> Aby zdać sobie z tego sprawę wystarczy sięgnąć do leksykonów, słowników czy encyklopedii teologicznych z okresu przed soborem, gdzie pod hasłem „komunia” opisane są różne aspekty komunii eucharystycznej (np. pierwsza komunია, wczesna komunია dzieci, komunია pod dwiema postaciami, warunki przystępowania do komunii, etc). Natomiast w słownikach z ostatniego okresu dominuje użycie tego terminu w odniesieniu do Kościoła.

Samo pojęcie „societas perfecta” nie jest pochodzenia chrześcijańskiego<sup>7</sup>. W rzeczywistości zostało ono zapożyczone przez Kościół z filozofii politycznej starożytnej Grecji, gdzie odnoszono je do państwa (*polis*) jako zorganizowanej społeczności, która posiada swoje instytucje stojące na straży porządku publicznego i zapewniające wszystkim obywatelom sprawiedliwy udział we wspólnym dobru. Transpozycja tego konceptu do eklezjologii dokonała się w średniowieczu, w kontekście zmagania Kościoła o zachowanie autonomii względem władzy świeckiej. Podkreślano wówczas, że Kościół nie potrzebuje państwa dla realizacji swoich celów i stanowi obok niego drugą doskonałą, tzn. samowystarczającą i niezależną instytucję. Od końca X w., towarzyszył temu proces postępującej jurydykacji koncepcji Kościoła, który nasilił się wraz z unifikacją prawa kanonicznego w *Dekrecie Gracjana* (ok. 1140 r.). Coraz mniej zwracano uwagę na aspekt teologalny, sakramentalny, liturgiczny i moralny Kościoła, koncentrując się coraz bardziej na jego aspekcie prawnym. Kościół był postrzegany jako instytucja analogiczna do państwa i wyposażona w potrójną władzę: legislacyjną, wykonawczą i sądowniczą. W reakcji na oddolne ruchy spirytystyczne, które co jakiś czas pojawiały się w Kościele od końca XI w., zaczęto mocno podkreślać ziemski i hierarchiczny charakter społeczności kościelnej. Tendencja ta nasiliła się jeszcze w obliczu piętnastowiecznego koncyliarizmu. W reakcji na ten silny wówczas nurt wśród teologów i biskupów, poczęto wyraźnie wyróżniać papieża i wynosić go ponad pozostałych biskupów, czyniąc z niego monarchę „państwa” o nazwie Kościół. Odpierając zarzuty szesnastowiecznych reformatorów, którzy zanegowali mediacyjną rolę instytucji kościelnej w przekazie zbawienia, Sobór Trydencki (1545-1563) wzmocnił jeszcze tendencje społecznościowe w eklezjologii. Podkreślano nieodzowną rolę hierarchii, bez której pośrednictwa wierni nie mieli dostępu do środków zbawienia, czyli sakramentów. Począwszy od XVI w. termin *societas perfecta (et hierarchica)* wszedł na stałe do oficjalnego nauczania Kościoła i aż do połowy XX w. regular-

---

<sup>7</sup> Na temat pochodzenia i historycznego rozwoju pojęcia w teologii katolickiej zob. Ch. O’Donnell, *Perfect Society*, w: *Ecclesia. A theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville 1996, s. 359.



nie używali go papieże w swoich dokumentach<sup>8</sup>. Począwszy od XIX w., w niektórych środowiskach akademickich (Tybinga w Niemczech, *Collegium Romanum* w Rzymie), pojawiają się próby innego spojrzenia na Kościół. Trzeba jednak stwierdzić, że eklezjologia „społecznościowa”, określana również mianem „instytucjonalno–hierarchicznej” będzie dominowała w nauczaniu Magisterium, aż do Vaticanum II oraz będzie stanowiła główny nurt w nauczaniu szkół teologicznych i w podręcznikach akademickich przynajmniej do II wojny światowej.

W optyce tej eklezjologii, Kościół jawi się jako społeczność zorganizowana w tym świecie na wzór innych ludzkich społeczności, przede wszystkim państwa. Podobnie jak państwo, Kościół ogarnia sobą i integruje w swoim łonie wiele wspólnot lokalnych oraz ich partykularne dobro, które staje się dzięki temu dobrem wspólnym. W świadomości cywilnej pojęcie społeczności łączy się z takimi elementami konstytutywnymi jak: różnorakie instytucje, organizacja, administracja, prawo, funkcjonariusze i inne. Każda społeczność jest rzeczywistością widzialną; stanowi element „tego świata”. I chociaż idea wspólnoty ducha wpisana jest w starożytną koncepcję *polis/societas*, to jednak w opisie państwa jako wspólnoty doskonałej akcent położony jest na zewnętrzne i łatwo mierzalne struktury. Nie ulega wątpliwości, że Kościół, który żyje w świecie i gromadzi w swoim łonie ogromne rzesze wiernych, jest częścią społecznego krajobrazu ludzkości obok innych rzeczywistości społecznych tworzonych przez ludzi. Jest on społecznością doskonałą (*societas perfecta*) nie w sensie moralnym – świętości życia swoich członków – lecz w znaczeniu filozoficzno–politycznym, tzn. że posiada swój własny cel oraz wszystkie niezbędne środki do jego osiągnięcia. Celem tym jest zbawienie wiernych, a środkami, którymi dysponuje Kościół są przede wszystkim sakramenty święte (*societas sacramentalis*). Dystrybucją tych środków wiernym zajmuje się hierarchia kościelna, którą tworzą diakoni, kapłani i biskupi (*societas hierarchica*). Zasa-

---

<sup>8</sup> Np.: Leon XIII, encyklika *Satis Cognitum*, 1896; Benedykt XV, konstytucja *Providentissima Mater Ecclesia*, 1917; Pius XII, encyklika *Mediator Dei*, 1949. Znajduje się on również w niegłosowanym schemacie *De Ecclesia* Soboru Watykańskiego I oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.

dy i sposoby tej dystrybucji określone są prawem kanonicznym, które reguluje życie społeczności kościelnej na wszystkich jej poziomach i we wszystkich aspektach (*societas iuridica*). Tym, co pozwala na sprawowanie odpowiednich funkcji właściwych hierarchii – przede wszystkim nauczania, sprawowania sakramentów oraz kierowania życiem wspólnoty (*tria munera*) – jest ustanowienie na urzędzie przez kompetentną władzę kościelną. Funkcje hierarchii ukazywane są nie jako służba wiernym lecz raczej jako sprawowanie wobec nich władzy duchowej (*sacra potestas*). Charakterystyczną cechą każdej ziemskiej społeczności jest nierówność członków związana z pełnionymi przez nich urzędami: tak jak w państwie są ci, którzy zarządzają, kierują i decydują i ci, którzy są im podlegli na mocy prawa, tak też w Kościele jest hierarchia wyposażona we władzę oraz wierni, którzy jej podlegają (*societas inaequalis*). Jak pisał papież Grzegorz XVI w liście do duchowieństwa szwajcarskiego, *spodobalo się Panu, aby w Jego Kościele jedni byli na czele i zarządzali, a inni byli im poddani i posłuszni ich słowom*<sup>9</sup>. Na dole tej społecznej drabiny Kościoła są wierni świeccy, na górze papież, a pomiędzy nimi różne szczeble hierarchii. Podobnie jak w państwie władza jest zróżnicowana, tak też w Kościele hierarchia jest wielostopniowa i piramidalna. Papież sprawuje w Kościele władzę monarszą analogiczną do królewskiej (*societas monarchica*). Poniżej są kolejne stopnie hierarchii tworzonej wyłącznie przez kler: kardynałowie, arcybiskupi, biskupi, dziekani, proboszczowie, wikariusze, diakoni oraz ci, którzy otrzymali różne święcenia niższe, pozwalające im na spełnianie w kościele odpowiednich funkcji.

W tej koncepcji Kościoła, władza (*potestas*) hierarchii jest przedstawiana jako istotne pośrednictwo w przekazie zbawienia. Jest to władza święta, ustanowiona przez Chrystusa i powierzona w różnym stopniu

---

<sup>9</sup> Cytuję za J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. Cogitatio Fidei 202, Cerf, Paris 1997, s. 35. Podobnie w niegłosowanym schemacie *De Ecclesia* Soboru Watykańskiego I, jest zawarte stwierdzenie, że *Kościół nie jest społecznością równych, w której wierni cieszyliby się jednakowymi prawami...* Schemat rozróżnia pomiędzy *trzędą i pasterzami*. Tylko ci ostatni mają prawo nauczać, sprawować sakramenty i zarządzać wspólnotą.

tym, którzy otrzymali sakrament święceń oraz zostali powołani przez kompetentne władze na odpowiednie urzędy. Hierarchia i wierni świeccy tworzą dwie kategorie członków Kościoła, przedstawiane w opozycji do siebie: hierarchia celebrytuje, naucza i rządzi, natomiast świeccy są adresatami tych posług. Świeccy są uzależnieni od hierarchii w swoim zbawieniu, gdyż bez jej pośrednictwa nie mają dostępu do łaski uświęcającej, której kanałami są sakramenty.

W eklezjologii społecznościowej, zakorzenionej w kanonach prawa, akcent jest położony na to, co w Kościele zewnętrzne i dla każdego człowieka – tak wierzącego jak niewierzącego – widoczne. Św. Robert Bellarmin pisał w swoim *De controversiis* (1610 r.), że Kościół jest *Republiką tak samo namacalną jak republika Wenecka* oraz *Królestwem tak samo widzialnym jak Królestwo Francji*<sup>10</sup>. W takiej eklezjologii, przynależność do Kościoła oznacza po prostu wejście w jego zewnętrzne struktury. Jak pisał kard. R. Bellarmin: *Nie sądzimy, że aby w jakiś sposób przynależć do prawdziwego Kościoła potrzebna jest cnota wewnętrzna; wystarczy wyznanie wiary na zewnątrz i wspólnota sakramentalna, to wszystko co jest dostępne naszym zmysłom*<sup>11</sup>.

Ta jednostronna identyfikacja Kościoła z instytucją kościelną i koncentracja na zewnętrznych aspektach społeczności kościelnej doprowadziła do zapomnienia, że w swojej wewnętrznej warstwie Kościół jest nadprzyrodzoną komunią łaski oraz tajemnicą życia Boga z ludźmi. W refleksji teologicznej nad Kościołem, element Boski, nadprzyrodzony był zepchnięty na peryferia lub zupełnie pomijany. Można wręcz powiedzieć, że eklezjologia została zredukowana do socjologii Kościoła

---

<sup>10</sup> R. Bellarmin, *De controversiis christianae fidei.*, Lib. III: *De Ecclesia militante*, c. 2. Idea królestwa w odniesieniu do Kościoła jest częsta w eklezjologii politycznej. Jednakże, w odróżnieniu od interpretacji eschatologicznej, którą znajduje ona w eklezjologii współczesnej, jest ona tam interpretowana w sensie socjo-politycznym: Kościół przedstawiany jest jako monarchia, której głową, z ustanowienia Bożego, jest papież. Arystokracją w tej monarchii są biskupi jako zarządcy powierzonych im przez papieża Kościołów lokalnych, wyposażeni przez niego w stosowną władzę. Taką interpretacją Kościoła jako królestwa zawarł np. Piotr Kanizjusz w swoim dziele *Summa Doctrinae Christianae* (1555 r.).

<sup>11</sup> R. Bellarmin, *De Conciliis et Ecclesia*, Lib. III, cap. 2.

czy wręcz „hierarchiologii”. Kościół niejednokrotnie przestał się rozumieć jako tajemnica (*mysterion*) – miejsce spotkania i osmozy tego co Boskie z tym co ludzkie – a widział się jedynie jako dobrze zorganizowana i prawidłowo funkcjonująca ziemską społeczność, czy po prostu instytucja.

### 3. *COMMUNIO* – SOBOROWA WIZJA KOŚCIOŁA

W momencie rozpoczęcia Vaticanum II, owa koncepcja Kościoła jako *societas perfecta et hierarchica* była wciąż żywa i głęboko zakorzeniona w świadomości większej części ojców Soboru. Obok nich jednak byli tacy, którzy domagali się odejścia od takiego ujmowania rzeczywistości kościelnej i opracowania nowej eklezjologii na nowe dla Kościoła czasy. Wskazywali oni, że w tej socjo–jurydycznej wizji świeccy oddzieleni są od duchownych, Kościół katolicki od innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz od świata, któremu jest on przeciwstawiony. W czasie prac w komisjach i debat plenarnych wśród ojców Soboru dojrzała stopniowo i z czasem przeważyła nowa świadomość eklezjalna, która karmiła się osiągnięciami badań biblijnych, patrystycznych i liturgicznych ostatnich dekad oraz rozumiała potrzebę otwarcia Kościoła na dialog z innymi chrześcijanami, religiami i ze światem. Centralnym pojęciem, wokół którego proponowano rozwijać koncepcję Kościoła, było zaczerpnięte ze słownika kościelnego i funkcjonujące już od pewnego czasu w opracowaniach teologicznych, przede wszystkim w kręgach ekumenicznych, pojęcie *komunii* (*koinônia–communio*).

#### a. Prekursorzy soborowej odnowy eklezjologicznej

W celu właściwej oceny eklezjologicznego przełomu dokonanego przez Sobór, nie można zapomnieć, że nie oznaczał on wprowadzenia do teologii katolickiej obcych idei, lecz wydobyciu na powierzchnię i dowartościowaniu tego, co w przedstawianiu Kościoła było niedowartościowane lub pomijane. Przełom nie oznaczał również, że idee wprowadzone przez Sobór były zupełnie nieobecne w katolickiej eklezjologii poprzedzającego go okresu. W rzeczywistości, eklezjologia

soborowa była formalnym usankcjonowaniem pewnego kierunku myślenia o Kościele, który już od wielu dziesięcioleci dojrzał zarówno w pismach teologów jak i w świadomości wiernych i duszpasterzy, a nawet w nauczaniu Magisterium. Kierunek ten opierał się na zasadzie „powrotu do źródeł”, a nie na chęci wprowadzania do Kościoła obcych jemu „nowinek”. Opis Kościoła zawarty w soborowych dokumentach nie jest wynikiem „antykatolickiej rewolucji” (jak stwierdzili niektórzy kontestatorzy Soboru), lecz długotrwałej ewolucji myśli katolickiej, która zapoczątkowana została na długo przed soborem w pracach wielu teologów. Prekursorami eklezjologii soborowej byli m.in. Johann Adam Möhler (1796-1838), John Henry Newman (1801-1890), Yves Marie Congar (1904-1995). Wymienieni trzej autorzy, reprezentujący różne szkoły teologiczne i kręgi językowe są tu zaprezentowani jedynie jako przykłady wybrane spośród wielkiej rzeszy uczonych drugiej połowy XIX w. i pierwszej połowy XX w., którzy przyczynili się do odnowy eklezjologii i wpłynęli na kształt soborowej wizji Kościoła<sup>12</sup>. W oparciu o źródła biblijne, patrystyczne i liturgiczne starali się oni zaproponować opis Kościoła w taki sposób, aby odpowiadał on zarówno prawdzie objawionej jak i zmieniającej się mentalności chrześcijan.

Przedstawiciel szkoły w Tybindze, J. A. Möhler badał wizję Kościoła w teologii Ojców pierwszych wieków oraz jej późniejszy historyczny rozwój. Był również prekursorem ekumenicznego spojrzenia na Kościół, porównując eklezjologię różnych tradycji wyznaniowych. Opracował koncepcję Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty. Przez analogię z unią hipostatyczną rozróżniał w Kościele widzialną społeczność wyposażoną w instytucjonalną strukturę oraz wspólnotę duchową, którą jest lud Boży scalony mocą Ducha Świętego. To co doczesne i ludzkie w Kościele, jest organem tego, co w nim nadprzyrodzone i boskie. Postrzegał Kościół jako żywy organizm – ciało Chrystusa – którego Zmartwychwstały jest Głową, a wierni – hierarchia i świeccy – członkami.

---

<sup>12</sup> Główni przedstawiciele i ich myśl zaprezentowani są w: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka* t. 2, „Biblioteka Więzi”, Warszawa 2006, s. 330-337.

Jeden z twórców *Ruchu Oksfordzkiego*, J. H. Newmann wypracował odnowioną wizję Kościoła w oparciu o zastosowanie do niego definicji sakramentu. Tak jak w sakramencie widzialny znak jest narzędziem niewidzialnej łaski, tak samo w Kościele jego aspekt instytucjonalny, przede wszystkim funkcje spełniane przez hierarchię, służą podtrzymywaniu i pomnażaniu nadprzyrodzonego życia wiernych. Dominuje u niego koncepcja Kościoła jako ludu Bożego złożonego z duchownych i świeckich, którzy stanowią jedną wspólnotę. Tym, co decyduje o autentyczności Kościoła, jest sukcesja apostołska przekazywana przez święcenia episkopatu, dlatego biskup jest centrum życia każdej wspólnoty.

Przedstawiciel szkoły francuskiej, Y. M. Congar koncentrował się na opisie tego, co w Kościele wewnętrzne i nadprzyrodzone. Kościół według niego jest przede wszystkim przedłużeniem Bożego życia na niezliczoną ilość stworzeń, które były, są i będą jego członkami. To nie tyle społeczność Bosko-ludzka, co po prostu społeczność Boska, gdyż Kościół jest życiem Boga w świecie. Ponieważ Bóg jest Trójcą – czyli komunią Osób Boskich doskonale ze sobą zespolonych – Kościół również jest wspólnotą – komunią – która w Trójcy znajduje źródło i model swego życia. Kościół jest zarazem ziemski i niebieski, Boski i ludzki. Aspektów tych nie można nigdy rozdzielać, gdyż należą one do teandrycznej natury Kościoła: dzięki temu, co ludzkie – ziemską społeczność – istnieje i realizuje się to, co Boskie – nadprzyrodzona komunია.

Również w oficjalnym nauczaniu papieży, począwszy od Leona XIII (1878–1903), zaczynają pojawiać się symptomy nowego spojrzenia na Kościół. W encyklice o jedności *Satis cognitum* (1896), rozpatruje on Kościół najpierw jako mistyczne ciało Chrystusa, aby później dopiero zająć się jego aspektem zewnętrznym, przede wszystkim wyznawaną wiarą, kultem i władzą hierarchiczną. Leon XIII podkreśla, że jedność Kościoła realizuje się przez trwanie we wspólnocie wiary, sakramentów i struktur hierarchicznych. I chociaż w tekście zachęca tych, którzy *choć Jezusa Chrystusa Syna Bożego i Zbawiciela rodzaju ludzkiego co prawda wyznają, ale błąkają się z dala od Jego Oblubienicy*, do powrotu na matczyne łono Kościoła rzymskokatolickiego, to jednak w jakimś

sensie okazuje się prekursorem nowoczesnego ekumenizmu, odrzucając ideę jedności federacyjnej, tak długo propagowaną w kręgach protestanckich, a dzisiaj zupełnie zarzuconą. Zwrócił on uwagę na organiczny charakter kościelnej wspólnoty, która jest zewnętrzna i wewnętrzna zarazem. Tenże sam papież w encyklice *Divinum illud munus* (1897) podkreślił aktywną obecność Ducha Świętego w Kościele. Cytując Augustyna stwierdza w niej, że *tym, czym dusza jest w naszym ciele, tym Duch Święty jest w ciele Chrystusa, którym jest Kościół*<sup>13</sup> i mówi wyraźnie o charyzmatkach, *które zewsząd otaczają go świętością i chwałą*. Pneumatyczny i charyzmatyczny charakter Kościoła zostanie w pełni dowartościowany w nauczaniu soborowym i bez wątpienia nauczanie Leona XIII będzie w tym stanowiło istotną inspirację.

Drugim papieżem, którego należy wspomnieć jako prekursora soborowej wizji Kościoła, był Pius XII (1939-1958), który wydał encyklikę *Mystici Corporis Christi* (1943). Od Leona XIII przejął Pawłową ideę Ciała Chrystusa i na jej fundamencie zaprezentował Kościół jako żywy organizm, którego Zmartwychwstały jest Głową, wierni członkami organicznie ze sobą związanymi, a Duch Święty duszą ożywiającą. Encyklika uznawana jest za kamień milowy w rozwoju nowożytnej eklezjologii, gdyż podsumowywała wiele dziesięcioleci rozważań nad Kościołem oraz podejmowała próbę syntezy pomiędzy tym, co w Kościele ma wymiar transcendentny i nadprzyrodzony a tym, co w nim jest ziemskie i historyczne. I chociaż dominuje w niej jeszcze potrydencki duch eklezjologii społecznościowej, gdyż Ciało Chrystusa (*organizm*) utożsamione jest z Kościołem rzymskokatolickim (*organizacja*), to jednak wiele z jej intuicji zostanie włączonych do koncepcji Kościoła zaprezentowanej w dokumentach Vaticanum II.

Powyższe idee obecne w nauczaniu szkół teologicznych i wypowiedziach Magisterium wyznaczyły istotny kierunek soborowej odnowy eklezjologii. Oscylują one wszystkie wokół wizji Kościoła jako Bosko-ludzkiej komunii nawet wówczas, gdy nie używają *explicite* tego terminu. Samo pojęcie komunii (*koinônia-communio*), pojawia się

---

<sup>13</sup> Por. Św. Augustyn, *Sermo* 267.

w eklezjologii katolickiej dopiero w połowie XX w., w kręgach teologów związanych z żywym wówczas w innych Kościołach ruchem ekumenicznym<sup>14</sup>. Ponowne jego wprowadzenie do refleksji nad Kościołem stało się bez wątpienia jednym z największych owoców odnowy eklezjologicznej ostatnich dekad. Bardzo szybko termin stał się dominującą kategorią współczesnej eklezjologii we wszystkich Kościołach i w dialogu ekumenicznym.

W oficjalnym Magisterium katolickim znalazł on formalne usankcjonowanie dopiero w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który wielokrotnie nazywa Kościół łacińskim terminem *communio*. Dzięki tej komunijnej perspektywie, Sobór zaproponował nowe spojrzenie na rzeczywistość Kościoła we wszystkich jej aspektach. Natura Kościoła i jego ziemską strukturę, misję Kościoła i jego miejsce w Bożym planie zbawienia, relacja Kościoła do świata i jego związek z ludzkością oraz jego ostateczne przeznaczenie zostały przedstawione przez Sobór w świetle założonego z góry paradygmatu mówiącego, że Kościół jest Bosko–ludzką komunią zbawienia. Można powiedzieć, że *komunia* stała się pojęciem–kluczem dla interpretacji eklezjologii soborowej. Zasadnicze twierdzenia tej eklezjologii zostały zawarte w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, powszechnie uważanej za najważniejszy dokument Vaticanum II<sup>15</sup>. Jednakże trzeba pamiętać, że wszystkie dokumenty soborowe dotyczą życia i działalności Kościoła i są inspirowane jego komunijną wizją zawartą w *Lumen Gentium*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Wydaje się, że pierwszym teologiem katolickim, który używał terminu „komunia” w odniesieniu do Kościoła był francuski dominikanin o. Yves M. Congar. Już w latach pięćdziesiątych XX w., w swoich pismach podkreślał, że termin ten odpowiada biblijnej wizji Kościoła oraz sprzyja dialogowi ekumenicznemu (zob. Y. M. Congar, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, s. 21-24).

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *The Ecclesiology of the Constitution on the Church Lumen Gentium*, w: “L’Osservatore Romano” (weekly edition in English), 19. 09. 2001., s. 5.

<sup>16</sup> Spośród innych dokumentów Soboru szczególnie ważnych dla eklezjologii wymienić należy konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (07. 12. 1965.) stanowiącą swoisty duszpasterski „komentarz” do doktryny o Kościele zawartej w *Lumen Gentium*, dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* (21. 11. 1964.), dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (28. 10. 1965.) oraz dekret o Kościołach Wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum* (21. 11. 1964.).



### **b. *Societas contra communio* – ścieranie się nurtów**

Wprowadzenie idei komunii (*koinônia–communio*) stanowiło istotny przełom w myśleniu ojców Soboru o Kościele. Zanim jednak do niego doszło, soborowa doktryna kształtowała się w różnych komisjach i obradach plenarnych w ciągu trzech lat debat, sporów i zawieranych kompromisów pomiędzy różnymi wizjami reprezentowanymi przez ojców soborowych i powołanych ekspertów<sup>17</sup>. Zasadnicza linia podziału wyznaczona została przez dwie koncepcje Kościoła, które ujawniły się w początkowych debatach. Pierwsza – omówiona powyżej – postrzegała Kościół jako *societas perfecta et hierarchica*, druga – która zostanie zaprezentowana poniżej – jako *koinônia–communio*. Obie one znalazły odzwierciedlenie w opisie Kościoła zawartym zarówno w konstytucji *Lumen Gentium* jak i w innych dokumentach Soboru<sup>18</sup>.

W schemacie *De Ecclesia* zaprezentowanym na pierwszej sesji Soboru, jesienią 1962 r., dominowała eklezjologia typu *societas perfecta et hierarchica*<sup>19</sup>. Rozpoczął się on od rozdziału *De Ecclesiae militantis natura* – tytuł, który już sam wyrażał jego apologetyczne i Bellarminowskie inspiracje w duchu soborów Trydenckiego i Watykańskiego I<sup>20</sup>. Cały dokument koncentruje się na opisie tego, co w Kościele stanowi jego zewnętrzny aspekt prawno-instytucjonalny. Niewiele miejsca poświęcono temu, co stanowi jego wewnętrzny aspekt nadprzyrodzony. W ujęciu schematu, Kościół jest w pierwszym rzędzie „sprawą ludzką”, a nie „sprawą Boską”. Wzmianki o Trójcy Świętej są rzadkie,

<sup>17</sup> A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la 3<sup>ème</sup> session*, coll. Eglise en son temps, Centurion, Paris 1965, s. 21-24.

<sup>18</sup> Wykazał to w sposób dobrze udokumentowany A. Acerbia, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium”*, Nuovi Saggi Teol. 4, Bologne, 1975. Analiza przedstawiona w tym punkcie opiera się głównie na jego opracowaniu.

<sup>19</sup> A. Acerbia, dz. cyt., s. 107-149.

<sup>20</sup> Układ schematu był następujący: 1. Natura Kościoła walczącego; 2. Członkowie Kościoła i jego konieczność do zbawienia; 3. Episkopat jako najwyższy stopień sakramentu kapłaństwa i kapłaństwo; 4. Biskupi rezydencjalni; 5. Stany doskonałości ewangelicznej; 6. Świeccy; 7. Urząd Nauczycielski Kościoła; 8. Autorytet i posłuszeństwo w Kościele; 9. Stosunki między Kościołem a państwem i tolerancja religijna; 10. Konieczność głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i na całym świecie; 11. Ekumenizm; Dodatek: Maryja Panna, Matka Boga i matka ludzi.

a wymiar pneumatyczny został praktycznie pominięty. Zaakcentowano natomiast mocno wymiar jurydyczny, ukazując Kościół jako społeczność praw i obowiązków właściwych poszczególnym kategoriom wiernych. Odróżniono wyraźnie kler od świeckich i podtrzymano piramidalną wizję hierarchicznej struktury Kościoła, podkreślając jednocześnie jej boskie pochodzenie. W stosunku do hierarchii położono akcent na jej prawa w kierowaniu Kościołem, natomiast w stosunku do wiernych świeckich na ich zależność od hierarchii, która wymaga pielęgnowania cnoty posłuszeństwa. Papież jest przedstawiony jako samodzielny suweren Kościoła ponad biskupami, których zależność od jego władzy jest mocno podkreślona w duchu konstytucji *Pastor Aeternus* Soboru Watykańskiego I. Posługa biskupów ukazana jest głównie w perspektywie prawniczej, gdzie ich *munera* – nauczanie, uświęcanie, zarządzanie – są zaprezentowane jako *potestates*, czyli władze przekazywane przez dekret papieża a nie jako *charismata* zakorzenione w sakramencie święceń. Schemat nie wspomina w ogóle o głównej funkcji biskupa w jego wspólnocie lokalnej, którą jest – zgodnie z pierwotną tradycją sięgającą apostołów – przewodniczenie zgromadzeniu eucharystycznemu. Mówi natomiast o kolegiałości biskupów, ale jest ona ukazana z punktu widzenia obowiązującego wówczas Kodeksu Prawa Kanonicznego, z wyraźnym podkreśleniem zależności całego kolegium od papieża, również wówczas, gdy biskupi zgromadzeni są na soborze. Bez wątplenia chodziło o odcięcie się od jakichkolwiek prób powrotu do piętnastowiecznego koncyliaryzmu. Pomimo że poszukiwanie jedności z Kościołami niepozostającymi w łączności z biskupem Rzymu było jednym z głównych powodów zwołania Soboru przez Jana XXIII, schemat proponował nie ekumeniczną eklezjologię, z racji opisywania Kościoła prawie wyłącznie z perspektywy prawnej. Kościół Chrystusa został zaprezentowany jako społeczność ziemską, identyfikująca się z instytucją rzymskokatolicką. Schemat spotkał się z radykalną krytyką licznych ojców soborowych za jego *charakter jednostronny, apologetyczny, jurydyczny, scholastyczny, nie ekumeniczny i w końcu nie pastoralny*<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> A. Acerbia, dz. cyt., s. 154.

Jednocześnie wśród ojców Soboru coraz więcej zainteresowania i zaufania poczęła zyskiwać koncepcja określona później mianem *ekleziologii komunii*, mocno wspierana przez licznych ekspertów oraz obserwatorów niekatolickich<sup>22</sup>. Świadczyła ona o sukcesywnym przebijaniu się do świadomości katolickiej wizji Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty, w której element społeczny (*societas*) jest podporządkowany elementowi nadprzyrodzonemu (*communio*). W zaadoptowaniu perspektywy komunijnej do opisu Kościoła widziano sposób uwolnienia ekleziologii od potrydenckiego jurydyzmu, instytucjonalizmu i apologetyzmu. Chodziło o przedstawienie bytu i życia Kościoła jako Bosko-ludzkiego misterium, dzięki któremu dokonuje się w historii zbawienie świata. Za takim widzeniem rzeczywistości kościelnej przemawiał duszpasterski charakter Soboru oraz ekumeniczna troska, która towarzyszyła mu od początku.

Komunijna koncepcja Kościoła była rezultatem zasygnalizowanej wyżej odnowy ekleziologicznej, która proponowała nowe paradygmaty w myśleniu o jego naturze i misji. Sobór, zainspirowany żywymi wówczas ruchami odnowy w Kościele – biblijnym, patrystycznym, liturgicznym i ekumenicznym – dokonał brzemiennej w skutkach wyboru metodologicznego, odchodząc od prawa kanonicznego jako głównego źródła ekleziologii i zwracając się ku źródłom wiary, głównie Słowu Bożemu, Ojcom Kościoła i liturgii. Opcja duszpasterska i ekumeniczna Soboru domagała się, aby w przedstawianiu doktryny o Kościele odejść od języka prawniczego właściwego dla ekleziologii społecznościowej na rzecz języka religijnego czerpiącego pojęcia z Biblii, uznanych zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie pisarzy chrześcijańskich, których dzieła stanowią wspólne wszystkim chrześcijanom dziedzictwo myśli teologicznej oraz ksiąg liturgicznych.

Niezadowoleni z wizji Kościoła zawartej w pierwszym schemacie *De Ecclesia* ojcowie soborowi postulowali przygotowanie zupełnie nowego projektu, przez nową wyznaczoną do tego komisję. Rok później, na jesiennej sesji 1963 r., przedstawiono nowy schemat i poddano go pod

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 151-167.

dyskusję plenarną. Rozpoczynał się od rozdziału zatytułowanego *De Ecclesia mystero*, który wyrażał już jasno, że projekt jest inspirowany zupełnie innym duchem niż jego poprzednik. Nie odchodził on całkowicie od koncepcji społecznościowej; starał się jednak połączyć oba spojrzenia, uprzywilejowując wyraźnie wizję komunijną. Pomimo pozytywnego przyjęcia ze strony większości ojców, wywołał on wiele krytyki ze strony tych, którzy byli za podtrzymaniem wizji społecznościowej<sup>23</sup>. Argumentowali oni, że projekt odchodzi od tradycyjnej teologii katolickiej i za bardzo inspirowany jest ideami zaczerpniętymi z innych Kościołów, głównie protestanckich. Obawiali się, że przesunięcie na drugi plan roli struktury społeczno-prawnej, może spowodować utratę przez Kościół jego specyficznej katolickiej tożsamości. Tymczasem, eklezjologia komunii zdobywała coraz więcej zwolenników. Jednakże oni również mieli wiele uwag do zaprezentowanego drugiego schematu, idących raczej w przeciwnym kierunku: uważali, że projekt *zatrzymuje się w pół drogi* i postulowali większy radykalizm w zarzuceniu koncepcji zaczerpniętych z soborów Trydenckiego i Watykańskiego I. Po zakończeniu debaty plenarnej, do komisji przygotowawczej wpłynęło wiele pisemnych uwag i postulatów, które zostały wzięte pod uwagę przy przygotowaniu końcowego schematu. Poddany ostatecznym doprecyzowaniom i poprawkom na V sesji plenarnej w Bazylice św. Piotra, projekt został przyjęty w głosowaniu dn. 21. 11. 1964 r. (2151 głosów „za”, 5 „przeciw”) i promulgowany przez Pawła VI, wraz z dołączoną *Wstępna notą wyjaśniającą*, jako konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*<sup>24</sup>.

Porównanie konstytucji z pierwszym schematem pozwala uświadomić sobie głębię i rozległość eklezjologicznego przełomu dokonanego przez Sobór: przejście od eklezjologii wyraźnie społecznościowej

<sup>23</sup> Acerbia opisuje szczegółowo proces ostatecznego kształtowania się tekstu konstytucji *Lumen Gentium* analizując poszczególne jego fazy, zob. dz. cyt., s. 167-237.

<sup>24</sup> *Wstępna nota wyjaśniająca (Nota explicativa praevia)*, dotycząca głównie relacji pomiędzy papieżem a kolegium biskupów nie była poddana pod głosowanie plenarne. Podpisana przez Sekretarza Generalnego Soboru, abpa Periclesa Felici została dołączona do tekstu konstytucji na osobiste polecenie Pawła VI. Nie będąc częścią samej konstytucji stanowi ona integralną część dokumentów soborowych i wskazuje jak należy poprawnie interpretować niektóre jej stwierdzenia.

do eklezjologii komunijnej. Jednakże fakt ścierania się dwóch zasadniczo odmiennych spojrzeń na Kościół oznaczał, że zwolennicy każdego z nich musieli zgodzić się na kompromisy i ustępstwa, czego skutkiem jest pewna niespójność soborowego ujęcia. Bez wątplenia dominuje idea *communio*, ale idea *societas hierarchica* jest także mocno zarysowana i wydaje się, że czasami brak należytej synchronizacji pomiędzy dwoma nurtami. Niektórzy analitycy konstytucji *Lumen Gentium* mówią wręcz o *nakładaniu się* dwóch różnych wizji Kościoła bez dostatecznego ich zharmonizowania czy nawet o *dwóch równoległych eklezjologiach* w jednym dokumencie<sup>25</sup>. Chociaż tak radykalne krytyki wydają się nieuzasadnione, należy jednak uznać istnienie pewnego *eklezjologicznego napięcia* pomiędzy ujęciem socjo-jurydycznym a ujęciem sakramentalno-komunijnym, które charakteryzuje soborową wizję Kościoła. B. Lambert mówi o *bolesnym napięciu* pomiędzy chęcią odnowienia i umocnienia w świadomości wiernych prymatu papieskiego z jednej strony oraz chęcią podkreślenia kolegalności biskupów z drugiej strony<sup>26</sup>. Ta właśnie kwestia jest przedstawiana jako główny punkt niespójności soborowej doktryny o Kościele. Wydaje się, że czasami hierarchiczna struktura Kościoła jest opisana w Konstytucji na zasadzie dialektycznej opozycji pomiędzy papieżem a biskupami: z jednej strony Sobór podkreśla włączenie papieża do kolegium na mocy konsekracji biskupiej, z drugiej jednak akcentuje również jego wyniesienie jurysdykcyjne ponad wszystkich innych biskupów, pozwalające mu na niczym nieskrępowane wykonywanie władzy papieskiej nad każdym z nich oraz zarządzanymi przez nich Kościołami partykularnymi<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Grootaers, *Dynamisme et perspective de l'ecclésiologie de Vatican II*. Colloque international de Bologne, 8-12 avril 1980, *Irenikon* 53 (1980), s. 200.

<sup>26</sup> B. Lambert, *La constitution Lumen Gentium du point de vue catholique de l'œcuménisme*, w: G. Baruna, Y. Congar (red.), *L'Eglise de Vatican II*, t. 3, Cerf, Paris 1966, s.1270.

<sup>27</sup> Szczególnie wyraźnie widać tę dialektyczną opozycję we wspomnianej wyżej *Wstępnej nocie wyjaśniającej*. Czytamy w niej, że chociaż w *konsekracji biskupiej dostępuje się ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach (munera)*, to jednak do wykonywania tych zadań jest konieczne *kanoniczne czy prawne określenie przez autorytet hierarchiczny* polegające na wyznaczeniu danemu biskupowi określonego urzędu lub delegowaniu go do określonej grupy wiernych (*Nota*, nr 2). Podkreślając przynależ-

Pomimo uwag krytycznych, jakie można skierować pod adresem konstytucji *Lumen Gentium*, trzeba przyznać, że Sobór zaprezentował w niej doktrynę o Kościele znacznie odbiegającą od wypowiedzi Magisterium z poprzedzającego go okresu. Nie odrzucając całkowicie pojęcia *societas*, wprowadził i uprzywilejował pojęcie *communio*. Struktura hierarchiczna została ukazana jako zewnętrzne ramy duchowej wspólnoty łaski, którą jest Kościół w swojej nadprzyrodzonej warstwie. To eklezjologiczne przewartościowanie zdominowało zarówno posoborową teologię jak i duszpasterstwo. I w tym sensie można bez wątpienia mówić o przełomie, który zapoczątkował Sobór poprzez swoją odnowioną wizję Kościoła.

### c. Główne rysy soborowej eklezjologii komunii

W celu dokładniejszego uchwycenia nowej autoświadomości Kościoła, której świadectwem są dokumenty soborowe z konstytucją *Lumen Gentium* w centrum, trzeba teraz przybliżyć, jakie są główne założenia soborowej eklezjologii. Punktem wyjścia eklezjologii komunii nie są koncepcje prawne, jak było to w eklezjologii społecznościowej, ale uświadomienie sobie, że Kościół w swojej istocie jest wspólnotą życia Boga z ludźmi i ludzi między sobą, zakorzenioną w ich wspólnym udziale w misterium trynitarnym. Trójca rozumiana jako komunია wiecznego życia pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym (*communio personarum trinitatis*) stanowi zarówno źródło jak i kres Kościoła (*communio personarum Ecclesiarum*). Kościół jest owocem Bożej interwencji w świecie; jest dziełem Trójcy: przewidziany w zbawczym planie Ojca (por. LG 2), założony historycznie przez Syna (por. LG 3) i bogaty w Jego dary (por. LG 5), jest uświęcany i utrzymywany w prawdzie obecnością Ducha Świętego (por. LG 4). Kościół jako wspólnota wiernych na ziemi pozostaje w organicznym związku ze Wspólnotą Trójcy

---

ność papieża do kolegium biskupiego wyklucza się jednocześnie ideę jego jurysdykcyjnej równości wewnątrz kolegium z pozostałymi biskupami (*Nota*, nr 1). O ile kolegium oznacza zawsze biskupów w łączności z papieżem, bez którego nie może ono działać, o tyle papież może zawsze w sposób nieskrępowany wykonywać swoją władzę nad wszystkimi wiernymi Kościoła bez kolegium (*Nota*, nr 4).

Świętej. Jak powie Sobór, przypominając św. Cypriana, *Tak to cały Kościół okazuje się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego (LG 4)<sup>28</sup>*. Wypływając z tego trynitarnego źródła (*Ecclesia de Trinitate*), Kościół kieruje się również ku Trójcy w swoim eschatologicznym porywie ku własnej pełni (*Ecclesia ad Trinitatem*). W soborowej wizji, Kościół nie jest eklezjocentryczny lecz teocentryczny, chrystocentryczny i pneumatocentryczny. Z tej racji, Kościół przedstawia się jako swoista „ikona” Trójcy niebieskiej: jest Jej ziemskim obrazem, uaktualnia Jej obecność na ziemi oraz pozwala wiernym uczestniczyć w samoudzielaniu się Boga poprzez łaskę. Przywołując modlitwę Jezusa o jedność – *aby się zespolili w jedno, tak jak Ty we mnie a Ja w Tobie (J 17, 21-22)* – Sobór mówi wyraźnie o  *pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości (GS 24§3)*.

Oznacza to, że aspekt nadprzyrodzony i pierwiastek duchowy muszą być wysunięte na pierwszy plan w eklezjologii, a nie jak dotychczas – aspekt socjologiczny i historyczny. Chociaż w zewnętrznej strukturze Kościół jest społecznością złożoną z wielu różnorodnych członków o określonych prawach i zadaniach, to jednak w wymiarze wewnętrznym jest on mistycznym ciałem Chrystusa, rzeczywistością łaski, komunią duchową, której nie można jednoznacznie utożsamić ani z Kościołem rzymskokatolickim, ani z żadną inną Wspólnotą kościelną. Nie oznacza to oczywiście, że Kościół w świecie nie ma granic zewnętrznych, ale że rzeczywistość łaski będąca jego wewnętrznym życiem, w tajemniczy sposób przekracza te granice, „wylewając” się niejako poza struktury instytucjonalne. Kościół jako nadprzyrodzona wspólnota łaski oraz Kościół jako społeczność ziemską stanowią jedną i organicznie zespoloną, tzn. nierozzerwalną i wzajemnie zależną, teandryczną, rzeczywistość. *Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa. Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie, nie mogą być pojmowane*

---

<sup>28</sup> Por. Św. Cyprian, *De Oratione. Dominica*, 23: PL 4, 553.

*jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego (LG 8).*

Chociaż ujęcie takie wysuwa na pierwszy plan aspekt nadprzyrodzony Kościoła, to jednak pozwala również uchwycić niezbędną strukturę hierarchiczną. Odrzucenie instytucjonalnego wymiaru Kościoła oznaczałoby również zanik jego nadprzyrodzonego aspektu, czyli komunii łaski. Zbawiająca ludzi łaska, której depozytariuszem jest Kościół, istnieje dzięki strukturom, które nadał mu sam Chrystus. Niemniej jednak, nie ma prostej symetrii pomiędzy jednym i drugim wymiarem Kościoła. Chociaż komunია łaski istnieje dzięki strukturom instytucjonalnym i w nich, to jednak poza tymi strukturami również realizuje się zbawienie oraz istnieją pewne znamiona eklezjalności. Nie zawsze ci, którzy są na zewnątrz społeczności kościelnej w wymiarze instytucjonalnym, są również na zewnątrz nadprzyrodzonej komunii zbawienia w wymiarze duchowym. Nie zawsze również ci, którzy pozostają zewnętrznie wszczępieni w społeczność kościelną, pozostają z nią w komunii łaski: jeśli przez grzech zabili w sobie życie nadprzyrodzone, w wymiarze duchowym są z niej wyłączeni (por. LG 14). Z jednej strony samo zewnętrzne przebywanie w Kościele nie zapewnia jeszcze człowiekowi włączenia w trynitarną komunię życia, z drugiej zaś, w komunię tę można być włączonym nie przynależąc formalnie do określonej społeczności kościelnej. Wyraźnie widać tu przełom w stosunku do eklezjologii Bellarminowskiej, dla której przynależność do Kościoła oznaczała po prostu włączenie w jego instytucjonalne struktury.

Spojrzenie w perspektywie mistycznej na rzeczywistość Kościoła pozwala w nowy sposób interpretować kwestię przynależności do niego chrześcijan odłączonych i skupionych w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych. Sobór ukazuje przynależność do Kościoła nie jako statyczny fakt – tak lub nie – lecz jako pewien dynamiczny proces, który podlega gradacji w zależności od stopnia zachowania w danym Kościele lokalnym lub Wspólnocie wyznaniowej konstytutywnych elementów Kościoła Jezusa Chrystusa. O ile zgodnie z wiarą katolicką, Kościół zgromadzony wokół biskupa Rzymu zachował je wszystkie i realizuje w swoim łonie pełnię jedności, świętości, katolickości i apostołskości,



o tyle inne wspólnoty chrześcijańskie również posiadają, zachowane w różnym stopniu, elementy prawdziwego Kościoła i z tej racji pozostają w różnym stopniu zjednoczone z Kościołem katolickim na płaszczyźnie duchowej i nadprzyrodzonej, mimo że nie zachowują z nim społeczności instytucjonalnej. Sobór nie utożsamia Kościoła Chrystusowego z Kościołem rzymskokatolickim. Kościół Chrystusa w swojej pełni trwa (*subsistit in*) w Kościele rzymskokatolickim (por. LG 8, 14), ale również w różnym stopniu *trwa* w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych (por. LG 15). Nawet poza nimi Sobór wylicza różne kręgi przyporządkowania osób do Kościoła, poczynając od wierzących w Boga, a kończąc na ludziach szczerym sercem poszukujących prawdy (por. LG 16). Idea taka nigdy wcześniej nie pojawiła się w oficjalnym nauczaniu Magisterium, w którym Cyprianowską zasadę *Extra Ecclesiam nulla salus* interpretowano w sensie koniecznej przynależności do zewnętrznej społeczności Kościoła dla osiągnięcia zbawienia.

Odnowa eklezjologii soborowej wiązała się również z zastosowaniem do opisu Kościoła pojęcia sakramentu. Już w pierwszym numerze konstytucji *Lumen Gentium* czytamy, że Kościół jest w *Chrystusie niejako sakramentem (veluti sacramentum)*<sup>29</sup>, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Dziesięć razy pojęcie sakramentu odniesione jest bezpośrednio do Kościoła w dokumentach soborowych (LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5). Nawet jednak tam, gdzie sam termin nie jest użyty, idea sakramentalnej natury Kościoła przebija z innych zastosowanych terminów, jak np. *znak zbawienia* (GS 43 §6), *widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie* (LG 8) i tym podobne. Już w tytule pierwszego rozdziału, konstytucja nazywa Kościół przy użyciu terminu *mysterium*, który wyraźnie wskazuje na jego sakramentalną naturę. Można śmiało powiedzieć, że cała doktryna soborowa przesiąknięta jest ideą sakramentalności Kościoła. Ważnym jest jednak, aby pamiętać, że gdy Sobór aplikuje poję-

---

<sup>29</sup> Zastosowanie zwrotu *veluti sacramentum* służy odróżnieniu Kościoła od siedmiu sakramentów świętych. Kościół nie jest „ósmym sakramentem” lecz rzeczywistością zbawczą, z której wszystkie sakramenty czerpią swoją moc.

cie sakramentu do Kościoła, to zasadniczą referencją nie jest teologia siedmiu sakramentów, usystematyzowana w średniowieczu, lecz biblijna tradycja związana z greckim pojęciem *mysterion*<sup>30</sup>. Zastosowanie do Kościoła pojęć *sakrament* i *misterium* odpowiada świadomej intencji ojców Soboru, aby ukazać Kościół jako rzeczywistość sakramentalną, w której to co Boskie i nadprzyrodzone wyraża się i realizuje w tym co ziemskie, historyczne i ludzkie; niewidzialna łaska Ducha Świętego działa poprzez widzialne struktury instytucji kościelnej. Oznacza to, że dla właściwego uchwycenia tajemnicy Kościoła nie wystarcza perspektywa filozoficzna (scholastyka) lub prawna (Sobór Trydencki), lecz konieczna jest jeszcze perspektywa misteryjna (biblijna). Pozwala ona ukazać Kościół jako widzialne *narzędzie*, którym posługuje się Bóg na tym świecie, w celu wprowadzenia ludzi w nadprzyrodzoną, niewidzialną, ale rzeczywistą, wspólnotę zbawienia.

Idea sakramentalności Kościoła jest zarazem stara i nowa. Jak już wspomniano, korzeniami swymi sięga Nowego Testamentu, gdzie termin *mysterion* odnosi się do tajemnicy zbawienia, zrealizowanego w Chrystusie (por. Kol 1, 27), która dzięki Kościołowi staje się dostępną dla wierzących (por. Kol 1, 18; Ef 3, 6). Znajdujemy ją również w epoce patrystycznej: np. Cyprian nazywa Kościół *sakramentem jedności*<sup>31</sup>, a Leon Wielki *sakramentem zbawienia*<sup>32</sup>. Później jednak stopniowo zanika w refleksji teologicznej nad Kościołem, szczególnie w średniowieczu, gdy kształtowała się teologia sakramentów. Przestano wówczas nazywać Kościół terminem sakrament, który zarezerwowano dla siedmiu specyficznych rytów jako widzialnych znaków niewidzialnej

<sup>30</sup> Warto przypomnieć w tym miejscu, że w języku kościelnym grecki termin *mysterion* tłumaczony jest na łacinę albo jako *mysterium* (co jest po prostu łacińską transkrypcją słowa greckiego), albo jako *sacramentum* i to zarówno w przekładach Pisma Świętego (Wulgata stosuje oba tłumaczenia) jak i literaturze patrystycznej. Pomiędzy oboma terminami istnieje fundamentalna zgodność znaczenia. Jednakże, o ile łaciński termin *sacramentum* podkreśla zewnętrzną rzeczywistość znaku (np. w scholastyce eucharystyczne postaci chleba i wina określane są jako *sakrament*), o tyle termin grecki *mysterion* kładzie akcent na wewnętrzną w stosunku do widzialnego znaku rzeczywistość łaski.

<sup>31</sup> Cyprian, *Epist.* 55, 21: PL 3, 787 oraz *Epist.* 69, 6: PL 3, 1142 b.

<sup>32</sup> Leon Wielki, *Sermo* 23, 4: PL 54, 2002.

łaski. W oficjalnym nauczaniu Magisterium, Vaticanum II jest pierwszym soborem, który włączył ją do swojego opisu tajemnicy Kościoła. Idea sakramentalności jest swego rodzaju teologicznym narzędziem zastosowanym przez Sobór w celu wyjaśnienia jego teandrycznej natury. Wszystko bowiem, co w Kościele społeczne i instytucjonalne – czyli jego zewnętrzne struktury – służy jego nadprzyrodzonemu celowi, którym jest zbawienie wieczne, rozumiane jako komunია życia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Tak jak w sakramencie widzialny znak jest konieczną mediacją niewidzialnej łaski, tak w Kościele *communitas socialis* jest mediacją *communio spiritualis*. Ta ostatnia nawiązuje się i istnieje dzięki tej pierwszej. W świetle idei sakramentalności, istnienie Kościoła jako instytucji jest konieczne dla realizacji Bożego planu zbawienia. Jednakże, tak jak w sakramencie zewnętrzny znak nie utożsamia się z wewnętrzną mu łaską, tak samo w Kościele, struktura zewnętrzna (*societas*) nie utożsamia się ze wspólnotą zbawienia (*communio*). Jako narzędzie i znak zbawienia, wspólnota Kościoła (*societas*) jest powołana do tego, aby na codzien ukazywać światu w sposób czytelny i przekonywujący dla ludzi tę zbawczą komunię (*communio*), którą nosi w swoim łonie i którą realizuje zgodnie z Bożym planem. Zgodnie z samą zasadą sakramentalności, prawdziwość znaku widzialnego jest koniecznym warunkiem zaistnienia niewidzialnej łaski. Oznacza to, że Kościół w swojej instytucjonalnej tkance staje się na tyle skutecznym znakiem zbawienia dla świata, na ile życie wspólnoty eklezjalnej odpowiada jej wewnętrznemu powołaniu. Kościół jako społeczność (*societas*) nie jest bowiem celem samym w sobie lecz jedynie znakiem i narzędziem służącym realizacji Bożego celu – włączenia całej ludzkości w trynitarną komunię życia eschatologicznego (*communio*).

W ujęciu soborowym, Kościół, który jest w świecie i dla świata sakramentem zbawienia, realizuje swoją sakramentalność poprzez głoszenie Słowa Bożego (*Dei Verbum*), celebrację kultu (*Sacrosanctum Concilium*), aktywność misyjną (*Ad Gentes*) oraz służbę wspólnotie ludzkiej (*Gaudium et Spes*); innymi słowy, poprzez wszystkie swoje działania pastoralne. Cała aktywność *Kościola–societas* służy podtrzymywaniu i umacnianiu *Kościola–communio*. Przekazując członkom ciała – wier-

nym Kościoła – zbawienie zrealizowane przez jego Głowę – Chrystusa – przyczynia się do rozprzestrzeniania wspólnoty zbawienia w świecie.

Z powyższych rozważań wynika jasno, że sakramentalność Kościoła nie ogranicza się do celebracji sakramentów. Jednakże należy przypisać sakramentom miejsce szczególne, gdyż z ustanowienia Chrystusowego są one pewnymi środkami łaski dla wierzących, gdy są prawidłowo celebrowane i przyjmowane w wierze, po spełnieniu odpowiednich warunków. Dzięki nim bowiem aktualizuje się w sposób pewny sakramentalna potencja Kościoła. Według koncepcji soborowej, sakramenty są własnością całego Kościoła a nie hierarchii, chociaż w zdecydowanej większości to ona je sprawuje. Łaska sakramentalna należy do Kościoła – Ciała Chrystusa – ożywianego nieustannie mocą Ducha Świętego. Wprowadzenie do eklezjologii pojęcia sakramentalności Kościoła pozwoliło soborowi skorygować jednostronną wizję siedmiu sakramentów, które od Soboru Trydenckiego przedstawiane były jako źródła *prywatnego* zbawienia poszczególnych wiernych bez relacji z Kościołem jako wspólnotą zbawienia, a jedynie z duchownym jako szafarzem sakramentów. Zwrócono uwagę, że sakramenty swoją nadprzyrodzoną łaską ustanawiają więź nie tylko pomiędzy człowiekiem a Bogiem lecz również pomiędzy członkami Kościoła, którzy je przyjmują. Kościół jest komunią sakramentalną również w tym znaczeniu, że członkowie ciała Chrystusowego uczestniczą przez sakramenty w jednym i tym samym nadprzyrodzonym źródle zbawienia, którego Kościół właśnie jest źródłem (por. SC 6, 10). W tym punkcie widzimy również zasadniczy przełom w rozumieniu sakramentów w stosunku do ich wizji z poprzedniej epoki.

Szczególną rolę w sakramentalnej strukturze Kościoła zajmuje chrzest i Eucharystia. Fundamentem sakramentalnej komunii zbawienia jest chrzest w imię Trójcy Przenajświętszej. Jego skutkiem jest jednoczesne włączenie wiernego w nadprzyrodzoną komunię łaski w ciele Chrystusa – *communio* (LG 7) oraz w lud Boży pielgrzymujący na ziemi – *societas* (LG 11). Sobór podkreśla, że na mocy chrztu istnieje już sakramentalna wspólnota łaski – *communio spiritualis* – pomiędzy wszystkimi ochrzczoneymi, nawet wówczas, gdy nie istnieje jeszcze

pełna wspólnota widzialna – *communio socialis* – pomiędzy Kościołami, do których należą: *Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (communio) ze społecznością Kościoła katolickiego* (UR 3).

Przyjęta przez Sobór wizja Kościoła jako komunii pozwala również podkreślić jego wymiar eucharystyczny. Sprawowanie Eucharystii bowiem znajduje się w samym centrum sakramentalnej wizji Kościoła. Sobór przypomina, że jest ona *źródłem i szczytem* całego życia chrześcijańskiego (por. LG 11; SC 10). Podczas gdy Kościół sprawuje Eucharystię, Eucharystia tworzy Kościół. Jest ona także *par excellence* sakramentem komunii kościelnej: *w sakramencie chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie* (LG 3). Sobór nawiązał tu zarówno do św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Koryntian rozwinął teologię Ciała Chrystusowego jak i do Ojców Kościoła, którzy idąc śladem Apostoła, uważali Eucharystię za sakrament jedności kościelnej. Św. Augustyn nazywał Eucharystię *tajemnicą jedności*<sup>33</sup>.

Ma to istotne znaczenie zarówno dla właściwego rozumienia miejsca lokalnej wspólnoty celebrującej Eucharystię w stosunku do innych tego rodzaju wspólnot jak i dla odkrycia duchowej więzi pomiędzy Kościołami jeszcze podzielonymi, szczególnie tymi, które zgodnie z wiarą katolicką, zachowały pełnię misterium eucharystycznego. Wspólnota wiernych, która zbiera się w określonym miejscu na sprawowaniu Eucharystii, jest najpełniejszą lokalną realizacją Kościoła Jezusa Chrystusa. W każdej wspólnocie wierzących celebrującej autentyczną Pamiątkę Pana realizuje się i urzeczywistnia Kościół jako sakrament zbawienia. Kościół w wymiarze uniwersalnym jest najwyraźniej widoczny przez pryzmat wszystkich lokalnych zgromadzeń eucharystycznych, które są jego urzeczywistnieniami *hic et nunc*. W takiej perspektywie, brak in-

---

<sup>33</sup> *Jeżeli jesteście Jego ciałem i Jego członkami, na oltarzu Chrystusa zostało złożone to, co jest waszą tajemnicą; tak, otrzymujecie to, co jest waszą tajemnicą. (...) Chrystus Pan (...) konsekrował na swym oltarzu tajemnicę naszego pokoju i jedności, w: Augustyn, Sermo 272: PL 38, 1247-1248.*

terkomunii pomiędzy Kościołami podzielonymi nie jest równoznaczny z brakiem pewnej formy łączącej ich eucharystycznej komunii.

Perspektywa eucharystyczna pozwala również w nowy sposób spojrzeć na miejsce papieża w Kościele. W centrum eucharystycznej komunii Kościołów lokalnych znajduje się Kościół Chrystusa, który jest w Rzymie. Imię biskupa Rzymu wymieniane jest w każdej katolickiej celebracji eucharystycznej. Obok niego jednak wymieniany jest zawsze biskup diecezji, w której celebracja ma miejsce jako głowa Kościoła partykularnego. Obaj, choć różnią się władzą jurysdykcyjną (*potestas*), posiadają tę samą godność biskupią i władzę wypływającą z sakramentu święceń (*munus*). Stojąc przy ołtarzu jako celebransi Eucharystii, są sobie równi, podobnie jak równe są sobie wszystkie lokalne wspólnoty wiernych, rozsiane po całym świecie, które gromadzą się dla sprawowania Wieczery Pańskiej. W eucharystycznej wizji powszechności, jedność wyraża się w komunii wszystkich wspólnot lokalnych sprawujących misterium Pana, w którym najpełniej wyraża się misterium Kościoła. Dotyczy to również tych wspólnot, które nie zachowały pełnej widzialnej jedności z Biskupem Rzymu. Chociaż w wymiarze zewnętrznym, widzialnym, wspólnota jest zerwana – czego znakiem jest fakt, że jego imię nie jest wymieniane w kanonie – to jednak w wymiarze nadprzyrodzonym jest ona rzeczywista, choć niepełna. Ten sam bowiem Chrystus przyjmowany jest pod postaciami eucharystycznymi w każdej wspólnocie sprawującej ważnie Eucharystię. Kościół od swego zarania wierzył, że najgłębszym fundamentem duchowej i życiowej komunii pomiędzy jego członkami nie jest przebywanie w tych samych strukturach instytucjonalnych ani okazywana sobie nawzajem miłość braterska, lecz wspólny udział wszystkich w misteriach Chrystusa, szczególnie w Eucharystii. To zjednoczenie z Chrystusem poprzez przyjmowanie tego samego Chleba i picie z tego samego kielicha tworzy z wielu chrześcijan wspólnotę jednego Kościoła: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17). Ponieważ to samo Ciało i ta sama Krew Chrystusa obecne są w każdej autentycznej Eucharystii, bez względu na to, gdzie i przez kogo jest ona jest sprawowana, istnieje

jakaś więź jedności pomiędzy wszystkimi wspólnotami celebrującymi Wieczerzę Pańską, nawet wówczas gdy w wymiarze zewnętrznym jedność ta jest zerwana. W perspektywie eklezjologii komunii bowiem, Kościół jest w pierwszym rzędzie nadprzyrodzoną wspólnotą życia w Chrystusie (*communio*), a jego zewnętrzne struktury (*societas*) mają służyć podtrzymywaniu i umacnianiu tej wspólnoty duchowej. Każda wspólnota chrześcijan, która w jakimkolwiek miejscu na świecie sprawuje ważnie Eucharystię, znajduje się w jakimś stopniu zjednoczona z biskupem Rzymu, nawet gdyby jego imienia nie wymieniała w kanonie mszalnym, gdyż jednoczy się z tym samym co on Chrystusem – fundamentem chrześcijańskiej jedności.

Komunijna koncepcja Kościoła idzie w parze z waloryzacją funkcji biskupa oraz rolą kolegiałności episkopalnej. W nauczaniu soborowym zawartym głównie w konstytucji *Lumen Gentium* oraz dekrecie *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, położono akcent na pneumatyczny i charyzmatyczny wymiar episkopatu związany z sakramentem święceń. To na mocy samej sakramentalnej konsekracji biskupi stają się prawdziwymi pasterzami powierzonego im ludu Bożego dla sprawowania funkcji kapłańskiej, prorockiej i pasterskiej. *Biskupi zatem przez danego sobie Ducha Świętego stali się prawdziwymi i autentycznymi nauczycielami wiary, kapłanami i pasterzami* (CD 2, por. LG 20). Wypełniając posługę profetyczną, nauczają wiary poprzez głoszenie Słowa Bożego i wyjaśnianie go wiernym (por. LG 25); jako kapłani uświęcają ich, sprawując sakramenty, przede wszystkim Eucharystię (por. LG 26); jako pasterze natomiast kierują życiem powierzonych im wspólnot (por. LG 27). Sobór podkreślił, że rola i misja biskupa we wspólnocie Kościoła, zarówno w odniesieniu do własnej wspólnoty lokalnej jak i do Kościoła powszechnego, wypływa z samej natury udzielonego mu sakramentu. Misja kanoniczna udzielona każdemu biskupowi przez papieża służy prawnemu usytuowaniu go na konkretnym urzędzie w Kościele, ale nie dodaje nic do przekazanych mu w akcie konsekracji sakramentalnej władz duchowych. Źródłem *muner*a biskupów nie jest papież lecz sakrament święceń. Papież natomiast wydaje delegację, na mocy której biskup uzyskuje prawo do wykony-

wania swego urzędu (*potestas*). Jest rzeczą zrozumiałą, że nie można oddzielać czy tym bardziej przeciwstawiać sobie tych dwóch aspektów episkopatu, ale zgodnie z soborowym nauczaniem należy je od siebie odróżnić. Misja kanoniczna jest konieczna dla zachowania wspólnoty biskupa z papieżem i całym Kościołem oraz dla uporządkowanego funkcjonowania społeczności kościelnej, jednakże sama natura episkopatu nie jest jurydyczna lecz sakramentalna. Tym co najściślej łączy biskupów między sobą, włączając w to biskupa Rzymu, nie jest piastowany urząd, przydzielony na mocy papieskiej delegacji, lecz ten sam sakrament, w którym uczestniczą w jednakowym stopniu. Chociaż więc różnią się zajmowanymi w społeczności kościelnej urzędami i sprawowanymi funkcjami, to jednak pozostają członkami jednego kolegium, odpowiedzialnymi za życie całego Kościoła. Sakrament episkopatu łączy biskupów pomiędzy sobą wewnątrz kolegium, które ma charakter uniwersalny oraz jest znakiem sakramentalnej więzi wewnątrz Kościoła powszechnego pomiędzy Kościołami lokalnymi, które oni reprezentują. Dzięki tej komunijnej wizji kolegium biskupiego podkreślono odpowiedzialność wszystkich biskupów za Kościół, która wyraża się szczególnie w formie zjazdów soborowych i synodalnych. Znakiem tak rozumianej kolegialności jest starożytna praktyka, potwierdzona już w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita (początek III w.) i wciąż praktykowana w Kościele zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, że święceń episkopatu udziela trzech biskupów, w obecności innych biskupów, prezbiterów, diakonów i świeckich<sup>34</sup>. Zwyczaj ten ilustruje dobrze, że udzielanie episkopatu jest aktem wspólnotowym, polegającym na włączeniu nowego kandydata do kolegium biskupiego przy współudziale całego Kościoła. Zwrócenie przez Sobór uwagi na fakt, że to konsekracja episkopalna stanowi najgłębszą więź komunii pomiędzy biskupami, pozwala również na afirmację tej więzi z biskupami niezachowującymi jedności jurysdykcyjnej z biskupem Rzymu oraz z reprezentowanymi przez nich Kościołami lokalnymi. Chociaż w wymiarze prawnym, zewnętrznym, więź ta jest zerwana, to jednak w wymiarze sakramentalnym, wewnętrznym,

---

<sup>34</sup> *Tradycja apostoelska*, IV.



jest ona realna. Ani więc Kościoły lokalne, na których czele stoją ważnie konsekrowani biskupi nie są sobie zupełnie obce ze względu na tę sakramentalną więź, ani sami biskupi, którzy na mocy jednego sakramentu powołani są przez Chrystusa do wypełniania w Kościele funkcji apostołskiej. Zauważenie tej więzi i jej uznanie pozwala biskupom reprezentującym dzisiaj Kościoły wyznaniowo różne, uznać tę wspólnotę oraz szukać sposobów jej praktycznego wyrażania i pogłębiania. Nie ulega wątpliwości, że taka koncepcja episkopatu jest daleko idącą zmianą w stosunku do wizji przedsoborowej.

Owo spojrzenie na episkopat od strony sakramentu a nie prawa, pozwoliło również na lepsze usytuowanie papieża wewnątrz kolegium i scharakteryzowanie jego szczególnej roli. W przedsoborowej teologii urzędu papieskiego, w duchu konstytucji *Pastor Aeternus* Soboru Watykańskiego I, podkreślano wyższość biskupa Rzymu nad pozostałymi biskupami związaną z jego prymatem jurysdykcyjnym rozciągającym się na wszystkie Kościoły partykularne oraz nieomylnością doktrynalną w sprawach wiary i moralności<sup>35</sup>. Akcentowano fakt, że biskup Rzy-

---

<sup>35</sup> Sobór Watykański I miał zamiar sformułować kompletną naukę o Kościele. Niestety, przerwany z powodów historyczno-politycznych (zajęcie Rzymu 20. 09. 1870. przez wojsko w ramach wojny francusko-pruskiej) nie zdołał tego uczynić. Jedynie IX rozdział schematu *De Ecclesia*, dotyczący prymatu i nieomylności biskupa Rzymu, był przegłosowany przez zgromadzenie plenarne dn. 18 lipca 1870. i stał się *Pierwszą konstytucją dogmatyczną o Kościele Jezusa Chrystusa*. O ile w kwestii samego prymatu zgodność ojców soborowych była prawie całkowita, o tyle jednak w kwestii nieomylności głosów przeciwnych było wiele. Pierwszy przedłożony schemat *Supremi Pastoris* nie mówił w ogóle o nieomylności. Pius IX postanowił jednak wprowadzić ten temat pod obrady w marcu 1870 r., w odpowiedzi na liczne złożone mu propozycje. Od początku wzbudzał on wiele kontrowersji i zastrzeżeń, ale większość ojców była za zdogmatyzowaniem nieomylności. Znaczna część przeciwników tego dogmatu opuściła Sobór przed debatą i głosowaniem w tej sprawie. W konsekwencji „za“ głosowało 533 biskupów, a „przeciw“ tylko 2. Ogłoszenie dogmatu doprowadziło jednak do nowego rozłamu i powstania Kościoła starokatolickiego. Fakt, że Sobór Watykański I nie zdołał dokończyć swych obrad i nie przedstawił całościowej wizji Kościoła, a zdogmatyzował jedynie doktrynę dotyczącą prymatu i nieomylności papieża, przyczynił się w znacznej mierze do braku równowagi w eklezjologii katolickiej pomiędzy dwoma soborami watykańskimi. Koncentrowała się ona głównie na biblijnym, historycznym i dogmatycznym udowadnianiu prawdziwości orzeczeń soborowych poświęcając zbyt mało uwagi pozostałym aspektom Kościoła.

mu jako *summus pontifex Ecclesiae universalis* jest z woli Bożej wyniesiony ponad wszystkich biskupów i jako głowa Kościoła wypełnia jemu tylko właściwe posłannictwo pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan. Sobór Watykański II potwierdził prerogatywy papieskie, ale uczynił to w kontekście komunijnej koncepcji Kościoła oraz samego episkopatu. Kościołowi powszechnemu, który jest komunią Kościołów partykularnych, odpowiada jedno kolegium episkopalne – powszechna wspólnota biskupów. Biskup Rzymu, jako następca Piotra, jest ustanowionym przez Chrystusa *fundament jedności i wspólnoty (communio)* całego Kościoła, ale swoją misję wypełnia we wspólnocie ze wszystkimi biskupami, jako głowa kolegium (por. LG 18). Jako jeden z biskupów pozostaje on członkiem kolegium równym wszystkim innym co do przyjętego sakramentu święceń i wypływających z niego prerogatyw – *munera* (por. LG 21). Jako biskup Rzymu jest Głową kolegium i posiada władzę jurysdykcyjną – *potestas* – zarówno nad członkami samego kolegium jak i wszystkimi wiernymi (por. LG 22). Jednakże sprawuje tę władzę nie jako ktoś wyniesiony ponad stan episkopalny, lecz jako ten, który przewodzi braciom w wierze i miłości i *jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych* (LG 23). Konkretnym wyrazem tego odnowionego spojrzenia na posługę papieża, który kieruje Kościołem wraz z innymi biskupami stało się ustanowienie przez Pawła VI, w czasie trwania Soboru, Synodu Biskupów<sup>36</sup>. Zwierzchnictwo biskupa Rzymu nie oznacza jego oderwania od kolegium lecz usytuowanie go w jego centrum. Kościół partykularny w Rzymie jest jednym z mnóstwa podobnych mu Kościołów rozsianych po całym świecie. Stolica biskupia w Rzymie nie jest wyniesiona ponad inne Kościoły lokalne lecz ze względu na szczególną misję jaką pełni zasiadający na niej biskup–papież, jest znakiem ich uniwersalnej komunii. Parafrazując słowa św. Augustyna można by powiedzieć w imieniu

---

<sup>36</sup> Miało to miejsce dn. 15. 09. 1965. Do końca roku 2012, Synod obradował na trzynastu sesjach zwyczajnych, dwóch nadzwyczajnych oraz dziewięciu specjalnych. Zazwyczaj owocem prac synodu jest publikowana przez papieża adhortacja apostolska dotycząca dyskusowanych na synodzie kwestii.

papieża do jego konfratrów w episkopacie: *dla was jestem papieżem, z wami jestem biskupem*<sup>37</sup>.

Podobnie papieska nieomyślność została zinterpretowana nie jako przymiot osobisty, lecz eklezjalny złączony z wypełnianą przez papieża funkcją przewodzenia w wierze i wypełniany na sposób kolegialny. Przypominając naukę Soboru Watykańskiego I, konstytucja *Lumen Gentium* stwierdza, że *nieomyślnością tą z tytułu swego urzędu cieszy się Biskup Rzymski, Głowa Kolegium Biskupiego, gdy jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych Chrystusowych, który braci swych umacnia w wierze* (por. Łk 22,32), *ogłasza definitywnym aktem naukę dotyczącą wiary i obyczajów* (LG 25). Jednakże w tym samym punkcie stwierdza również, że *nieomyślność przysługuje także Kolegium Biskupiemu, gdy wraz z Następcą Piotra sprawuje ono najwyższy urząd nauczycielski*. Poza tym dodaje, że w obu przypadkach chodzi o *charyzmat nieomyślności samego Kościoła*. Sobór przypominał, że cały Kościół jest depozytariuszem Objawienia i posiada nadprzyrodzony zmysł wiary – *sensus fidei* – dzięki któremu, prowadzony przez Ducha Świętego, nie może błędzić w wierze (por. LG 12). Formowanie, wierne zachowywanie i przekazywanie prawd wiary w nauczaniu nie jest prywatną sprawą żadnego wiernego – duchownego czy świeckiego – lecz wspólnotową odpowiedzialnością całego Kościoła. Papież jest nieomyślny nie jako *osoba prywatna*, gdy przemawia w swoim imieniu, lecz jako rzecznik wiary wyznawanej przez wszystkich, gdy przemawia w ich imieniu i pod ściśle określonymi warunkami. W ramach eklezjologii komunii, nieomyślność papieża została ujęta przez Sobór na tle wspólnoty wiary, którą jest Kościół. Bez wątplenia, w porównaniu z teologiczną wykładnią nieomyślności z epoki poprzedniej, taka interpretacja wносиła coś przełomowego zarówno wewnątrz Kościoła jak i w kontekście ekumenicznym.

Osobiste prerogatywy papieża – prymat i nieomyślność – zostały ukazane przez Sobór przede wszystkim jako szczególne charyzmaty, ukie-

---

<sup>37</sup> *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, w: Augustyn, *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483.

runkowane na budowanie całego Ciała Chrystusowego oraz utrzymywanie go we wspólnocie. Przynależą one do całego Kościoła rozumianego jako żywa wspólnota wiary i miłości, w której centrum znajduje się Biskup Rzymu jako ten, który ucieleśnia, wyraża i gwarantuje katolicką komunię wszystkich wiernych. To spojrzenie na misję papieża w perspektywie nie tyle jurydycznej co pneumatycznej, pozwala również na podjęcie dialogu co do jego roli w ekumenicznej wspólnocie Kościołów.

Dużą zasługą Soboru było również odnowienie w świadomości wiernych eschatologicznego wymiaru Kościoła. Problematyka ta znajdowała niewiele miejsca w eklezjologii przedsoborowej, skoncentrowanej głównie na *hic et nunc* Kościoła ziemskiego, mniej zaś na jego ostatecznym powołaniu. W konstytucji *Lumen Gentium* eschatologia jest jedną z opcji fundamentalnych w prezentacji Kościoła. W jej VII rozdziale – *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie* – Sobór nakreślił główne idee tego, co stanowi przedmiot chrześcijańskiej nadziei, a mianowicie *communio Dei Regnum*. Poza tym, duch eschatologiczny jest istotną inspiracją innych dokumentów soborowych (por. GS 39, 40; PO 2; DV 17). Podobnie jak w przypadku innych soborowych tematów to, co można nazwać *odnową*, jest w rzeczywistości *powrotem do źródeł*, czyli głównie do Biblii, Ojców i liturgii, w kontekście współczesności. W świetle Tradycji Sobór przypomniiał, że zbawienie polega na wiecznym uczestnictwie wiernych w życiu Bożym, czyli włączeniu ich w komunię trynitarną (por. LG 48). Wychodząc od tej koncepcji zbawienia, opisuje Kościół jako lud Boży, który zdąża naprzód w pielgrzymce wiary ku eschatologicznemu wypełnieniu (por. LG 8, 1 Kor 11, 26). Podkreśla, że misją Kościoła na tym świecie jest prowadzenie ludzi do uczestnictwa we wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego w Królestwie niebieskim. Jednakże Królestwo to nie jest jedynie sprawą przyszłości; ono już teraz realizuje się w świecie dzięki Kościołowi. W rzeczywistości *eschaton* nie oznacza rzeczywistości przyszłej i odległej od aktualnego Kościoła. Wraz z wydarzeniem Jezusa Chrystusa i zesłaniem Ducha Świętego, Królestwo Boże już weszło w historię świata (por. GS 39§3). Zainaugurowane na ziemi przez Chrystusa, podtrzymywane w historii dzięki Duchowi Świętemu,

osiągnie ono swoją pełnię na końcu czasów w niebieskiej chwale Ojca. Obecnie Kościół jest *znakiem i narzędziem* – czyli sakramentem – tego Królestwa na ziemi, przez co posiada w sobie eschatologiczny dynamizm. Pielgrzymująca przez meandry historii wspólnota ludu Bożego, jest rozpięta pomiędzy ziemskim *już* i niebieskim *jeszcze nie*. Realizacja Królestwa ma charakter dynamicznego procesu, który dokonuje się w historii a dopełni w dniu paruzji.

Zgodnie z przesłaniem biblijnym, Królestwo Boże (*Regnum Dei / Regnum caeli*) to komunია Boga z ludźmi i ludzi pomiędzy sobą. Istotnym elementem tak rozumianego Królestwa jest jego wspólnotowy charakter podkreślony przez Sobór. Zbawienie, które dopełni się w Królestwie niebieskim, oznacza nie tylko włączenie wiernego w komunię trynitarną, lecz również w *communio sanctorum* – wspólnotę świętych złożoną z Maryi, aniołów, męczenników i świętych chrześcijan oraz wszystkich *sprawiedliwych* całej historii zbawienia, *poczynając od Adama*, „*od Abła sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego*” (LG 2). Niebo nie zna samotności. Już teraz znakiem tej eschatologicznej wspólnoty jest *świętych obcowanie* – *communio sanctorum* – wyrażające się w wymianie darów duchowych (modlitwa) pomiędzy Kościołem pielgrzymującym na ziemi, Kościołem oczyszczającym się w czyścicu i Kościołem chwalebnym w niebie. Te trzy *stany* stanowią już teraz jedną i niepodzielną wspólnotę zbawienia. W jej centrum znajduje się Chrystus, który przez swoją Paschę otwiera nam drogę ku Królestwu niebieskiemu, a dzięki swojemu Kościołowi wprowadza nas do niego. Ponieważ Chrystus jest głową a Kościół jest Jego ciałem, jest on ze swej natury niebieski i cały zwrócony ku Królestwu Bożemu.

Podkreślenie eschatologicznego dynamizmu Kościoła pozwoliło również na lepsze wyjaśnienie jego powszechności i misyjności. Zgodnie z wolą Bożą wszyscy ludzie są wezwani do uczestnictwa w Jego Królestwie. Kościół jako jego znak i narzędzie skierowany jest więc ku całej ludzkości. Jego misja polega na przepowiadaniu Dobrej Nowiny wszystkim narodom i rozszerzaniu Królestwa na cały świat. Przyszłość, ku której Kościół prowadzi świat, to wieczna komunია wszystkich zbawionych w Królestwie niebieskim. Sobór skorygował nadmierny indy-

widualizm przedsoborowej wizji zbawienia, uświadamiając, że niebo nie jest wspólnotą tylko katolików, lecz po prostu wszystkich zbawionych.

## ZAKOŃCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Vaticanum II wprowadził Kościół katolicki w nowy etap jego historii, co widoczne jest we wszystkich wymiarach jego zaangażowania, poczynając od życia wewnętrznego (liturgia, kolegialność biskupów, rola świeckich i in.), poprzez relacje z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi (ekumenizm) oraz innymi religiami (dialog międzyreligijny) a kończąc na relacjach z kulturą, ekonomią, polityką, etc. (dialog ze światem). Zmiany na tych wszystkich płaszczyznach, dokonały się dzięki szesnastu dokumentom soborowym, w których nakreślono główne zadania Kościoła na przyszłość. Określenie ich jednak stało się możliwe dzięki nowemu spojrzeniu na samą tajemnicę Kościoła – jego byt, naturę i misję – oraz ujęciu jej w postaci nowej eklezjologii. Odchodząc od przedsoborowej koncepcji, w której centrum znajdowało się pojęcie *societas perfecta*, Sobór opisał Kościół jako *mysterium communionis* – Tajemnicę wspólnoty Boga z ludźmi i ludzi między sobą. To pojęcie komunii (*koinônia–communio*) stało się wiodącą kategorią soborowej eklezjologii. W jego świetle ojcowie Soboru opisali zarówno naturę jak i misję Kościoła. Jest on dziełem Trójcy, która również pozostaje dla Kościoła modelem życia wspólnotowego oraz jego ostatecznym celem (*Ecclesia de Trinitate – Ecclesia ad Trinitatem*). Kościół jest niejako sakramentem (*veluti sacramentum*), w którym struktury zewnętrzne i wszelkie duszpasterskie działania służą realizacji jego misji, czyli komunii Boga z ludźmi i ludzi między sobą. Komunia ta na zewnątrz wyraża się w braterskiej wspólnotcie pomiędzy wiernymi, nawiązuje się jednak na płaszczyźnie nadprzyrodzonej poprzez chrzest, a dopełnia we wspólnym celebrowaniu Eucharystii. Kościół powszechny jest komunią Kościołów partykularnych, na których czele stoją reprezentujący je biskupi. W centrum tej katolickiej komunii Kościoła, znajduje się biskup Rzymu, który dzięki swoim charyzma-

tycznym prerogatywom – prymatowi i nieomyślności – stanowi Głowę kolegium biskupiego. Jego główna rola, którą wypełnia we wspólnocie z całym kolegium, polega na utwierdzaniu w wierze wszystkich członków Kościoła i prowadzeniu ich w miłości po drogach tego świata i przez meandry historii do eschatologicznej pełni Królestwa Bożego. Dzięki przedłożeniu nowej eklezjologii, Sobór nie ustanowił nowego Kościoła lecz zapoczątkował jego odnowę, której realizacja jeszcze nie dobiegła końca pomimo świętowanej obecnie pięćdziesiątej rocznicy jego inauguracji.

### Summary

#### Vaticanum II – Council of an Ecclesiological Turn

The Second Vatican Council has been often qualified as an “ecclesiological Council”. In fact, the Church was at the heart of the deliberations. The Constitution on the Church *Lumen Gentium* is generally considered as the central document of the Council and the dogmatic foundation of its other documents. The description of the Church offered by the Council considerably differs from the main ecclesiological ideas of the pre-Council period. During three years of debates, the Fathers of the Council went from the typical understanding in post-Trident ecclesiology of the Church as a *Societas perfecta* to a new understanding of the ecclesial reality as *Communio*. This paradigm shift resulted in a new vision of the nature and mission of the Church in its relation to the modern world.

In this article, the Author analyzes this ecclesiological turn in three main sections, preceded by a general introduction and followed by some conclusions. The first section: The Church and Ecclesiology – explains why a new ecclesiology does not mean a new Church but the renewal of the Church. In the second section: *Societas perfecta* – Pre-Council View of the Church – the Author recalls the main traits and aspects of Catholic ecclesiology inspired by the two earlier Councils: Trent (1545-1563) and Vatican I (1870). The most developed is the third section: *Communio* – the Vision of the Church of the Council – in which the Author analyzes why and how the Council adopted a new ecclesiological paradigm and shows how this changed the self-understanding of the Church in comparison to the pre-Council vision.